

الحب الإلهي ولوازمه في شعر النساء الصوفيات إلى نهاية القرن الثالث الهجري
قراءة في الأدب النسوي الصوفي

د. أمين يوسف عودة *

تاريخ القبول: ٢٠٠٧/١١/١٤

تاريخ تقديم البحث: ٢٠٠٧/٥/١

ملخص

ترمي هذه الدراسة إلى استجلاء مكونات الخطاب الشعري عند النساء الصوفيات في مرحلة انبثاقه وتشكله. ولتحقيق هذه الغاية ارتأت الدراسة قراءة المحاور الآتية:
أولاً: تحديد أهم العلامات المرتبطة بأحوال النساء وشعرهن.
ثانياً: النظر إلى خطاب رابعة العدوية: "أحبك حين..." على كونه خطاباً شعرياً مؤسساً لموضوعة الحب الإلهي، وتفكيكه وتأويله، واستخلاص مقولاته الكبرى.
ثالثاً: رصد الأحوال الملازمة للحب الإلهي في شعر النساء الصوفيات وتحليلها، وبيان مستويات تلقيها، وأثرها في تأسيس معجم خاص بلغة الحب الإلهي.

الكلمات الدالة: (شعر عباسي، شعر صوفي، شعر نسوي، تحليل أدبي).

Abstract

Title: Divine Love and Its Concomitant States in Sufi Women's Poetry:
A Reading in Sufi Women's Literature.

Amin Y. Odeh

The aim of this study is to investigate and bring to light the components of poetic discourse among Sufi women during its initial formative stage. Towards this end, the study revolves around the following focal points:

First: A specification of the most significant factors of relevance to women's conditions and their poetry. Second: An examination, analysis and interpretation of the discourse of Rabi'ah al-'Adawiyah: "I love you with two loves..." as a poetic discourse which serves to establish the theme of divine love, with extracts from its major declarations. Third: An identification and analysis of the states associated with the divine love in Sufi women's poetry together with a clarification of their level of reception and their impact on the establishment of a special vocabulary of divine love.

Keywords: (Abbasid poetry, Sufi poetry, feminist poetry, literary analysis).

* قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة آل البيت.

حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة، الكرك، الأردن.

مدخل:

توجهت أقلام الكاتبتين في أدبيات التصوف بعامة إلى البحث في الشعر الصوفي عند شعرائه في الأكثر، ولم يُعْتَمَدَ بالوقوف على شعر النساء المتعبدات الصوفيات، ودراسته دراسة تضاهي تلك التي حظي بها شعراء التصوف، خلا المتعبدات الصوفية رابعة العدوية التي حُجِبَتْ شهرتها سائر المتعبدات الصوفيات، والتي تُنْكَرُ في سياق الحديث عن الحب الإلهي، والتعبد لذات الله تعالى لغير علّة، ويُشار في تضاعيف الحديث عنها إلى الأبيات المعروفة: "أَحْبَبُكَ حَبِيبِينَ..." التي اشتهرت بنسبتها إليها. ويُضاف إلى هذا الجانب ما كتبه بعض الكاتبتين عن سيرة حياتها وترهدها وتصوفها، وسرد حكاياتها ومواقفها مع علماء عصرها من الفقهاء والصوفية^(١)، أو ما كتبه آخرون عنها في الترجمة لها ولغيرها من النساء اللواتي اشتهرن بمنقبة من المناقب خلّدت ذكرهن في التاريخ والتراث^(٢).

(١) من الدراسات التي خُصِّتْ برابعة: خميس، محمد عطية: رابعة العدوية، ط٢، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ١٣٧٧هـ. بدوي، عبد الرحمن: شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢. الزين، سميج عاطف: رابعة العدوية، سلسلة أعلام التصوف، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٨. الحطلي، عبد المنعم: رابعة العدوية: إمامة العاشقين والمحبين، ط٢، دار الرشاد، ١٩٩٦. قاشا، الأب سبيل: قديسة الإسلام: رابعة العدوية، الذكرى المئوية الثانية عشرة لوفاتها، مكتبة السائح، لبنان، ٢٠٠٣. الشرفاوي، محمود: رابعة العدوية، دار الشعب، القاهرة، دت. وغيرها.

(٢) قديما من نحو: السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (ت ٤١٢هـ/١٠٢١م): ذُكِرَ النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق: محمود محمد الطنحاني، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٣. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ/١٠٢٩م): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط٥، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ/١٢٠١م): صفة الصفوة، صنع فهرسه: عبد السلام هارون، ط٢، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢. ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ/١٤٠١م): طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريعة، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٤. الجامي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٨٩٨هـ/١٤٩٣م): نفحات الأس من حضرات القدس، تحقيق: محمد أديب الجادر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣. الشرنائي، عبد الوهاب بن علي (ت ٩٧٣هـ/١٥٦٥م): الطبقات الكبرى، المسماة ببلوqح الأنوار في طبقات الأخيار، دار الفكر، القاهرة، دت. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج المارفين (ت ٣١٠هـ/١٦٢٢م): الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، حققه: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأهرمية للتراث، القاهرة، ١٩٩٤. وغيرها من كتب التاريخ والتراجم العامة في التراث. وحديثا من نحو: العاملي، زينب بنت علي بن حسين فوز (ت ١٣٣٢هـ/١٩١٤م): معجم أعلام النساء المسمي: الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، تحقيق: منى محمد زياد الخراط، ط١، مكتبة التوبة، ومؤسسة الريان، الرياض، ٢٠٠٠. الحصون، محمد، وأم علي مشكور: أعلام النساء المؤمنات، ط١، انتشارات أسوة، طهران، ١٤١١هـ. التتير، سليم: الشاعرات من النساء، ط١، دار الكتاب العربي، دمشق، ١٩٨٨. درنيقة، محمد أحمد: أعلام العبدات الزاهدات، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠. وله أيضا: معجم شعراء الحب الإلهي، ط١، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٠.

ثمّ عدد غير قليل من النساء المتعبدات الصوفيّات اللواتي لم يُشهرن شهرةً رابعة، بعضهن معروفات بأسمائهن، وأخرى مجهولات. وأكثرهن قرضن الشعر يلتمسن التعبير به عن مواجدهن وأشواقهن وأحوالهن ومقاماتهن. وأغلب ما يروى عنهن البيت والبيتان إلى سبعة الأبيات، فشرهن شعر أبيات مفردة ومقطعات، وجلّ ما ينكلمن به يصدر عن حال أو موقف أو مقام، أو في أثناء سرد حكاياتهن مع من يلتقيهن من أولياء زمانهن. وهو شعر عفوي يجتج إلى سهولة التعبير والتصوير، وينأى عن التكلف والإغراب، ويتجافى عن التعقيد والإبهام. ولعل هذا يشير إلى أنهن لم يقصدن إلى نظم الشعر قصداً، أو أن الشعر لم يكن مقصوداً لذاته، إنما كان يتحدّر على ألسنتهن كأبي كلام آخر يقتضيه سياق اللحظة والموقف والحال، من غير كبير مؤونة في استحضاره. ولعل هذا أيضاً مما يقصر قلة أشعارهن، وقصر أنفاسهن فيه.

تتأثرت أشعار النساء المتعبدات الصوفيّات في مظان كثيرة، لا سيما الصوفية منها. وغير قليل منه مكرّر، وعدد يسير منه اختلط ببعضه ببعض، فما يروى لواحدة في مظنة، قد يروى لأخرى في غيرها، بل قد يروى لأحد الصوفية. ولا يتحصر الخلط في عزو الشعر إلى غير صاحبه، إنما ينتقل إلى متن الشعر المرؤي نفسه، فتجد اختلافاً في عدد أبيات بعض المقطعات، أو اختلافاً في بعض كلماتها. على أن هذا الاضطراب - لقلته - لا يحول دون إنشاء هذه الدراسة التحليلية لشعر النساء المتعبدات الصوفيّات. ثم إنه يلحظ في المظان المتأخرة نسبياً من نحو كتب الفضائل والمواعظ والرقائق وحكايات الصالحين^(١) التي يعنى كاتبوها بإظهار عناصر القصيدة أو الموعظة في شكل سرد حكائي مؤثّر، قد يكون بعض أحداثها مختلفاً، أو فيه شيء من التريّد والمبالغة. أما الأشعار، فتأتي على ألسنة النساء المتعبدات الصوفيّات على كونها جزءاً أساسياً من بنية الحكاية، وتؤدي مهمة تكثيف المغزى أو الرسالة المضمرّة فيها. بل قد يُخيّل للمتلقّي أن بعض الحكايات نسجت بوحى من الأشعار نفسها، أي إن الشعر في مثل هذا السياق يشكل البؤرة المركزية في بنية الحكاية، والعنصر الأهم فيها.

تبنت الدراسة منهجية محددة في استخلاص أشعار النساء المتعبدات الصوفيّات من مظانها، بغية قراءتها وتحليلها، اعتمدت الأسس الآتية:

(١) من نحو: اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي (ت ٧٦٨هـ/١٣٦٦م): روض الرباحين في حكايات الصالحين، وضع حواشيه: خليل عمران منصور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠. وله أيضاً: نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، تحقيق وتصحيح: إبراهيم عطوة عوض، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٩٠. الحريش، شعيب بن سعد بن عبد الكافي المصري المكي (ت ٨١٠هـ/١٤٠٧م): العروض الفائق في المواعظ والرقائق، تحقيق: الشيخ خالد عبد الرحمن المك، اعتنى به ولفقه: عبد الله منده، ط١، دار صادر، بيروت، دار البشائر، دمشق، ٢٠٠٤. وغيرها.

أولاً: تصنيف المظان الصوفية التي عُتبت بذكر أخبار النساء المتعبدات الصوفيات، ورواية أشعارهن وفق أهميتها مرتبة على النحو الآتي:

المرتبة الأولى: المظان الصوفية المتقدمة نسبياً بصنفها الرئيسيين، الصنف الأول: كتب التصوف العامة، من نحو: "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، و"التعرف لمذهب أهل التصوف" للكلاباذي، و"اللمع" للطوسي، وغيرها. والصنف الآخر: كتب الطبقات والتراجم الصوفية، من نحو: "نكر النسوة المتعبدات الصوفيات" للسلمي، و"حلية الأولياء وطبقات الأصفياء" لأبي نعيم، و"صفة الصفة" لابن الجوزي، وسواها.

المرتبة الثانية: كتب المواعظ والرقائق وحكايات الصالحين وعقلاء المجانين، من نحو ما ورد في الحاشية رقم (١) في أسفل الصفحة السابقة.

المرتبة الثالثة: كتب التراجم العامة، القديم منها من مثل: "وفيات الأعيان" لابن خلكان، وغيره. والحديث من مثل: "معجم أعلام النساء" لزينب العاملي، وغيره. والاستثناس بما ورد في الدراسات الحديثة من نحو ما ورد في الحاشية (١) وبعض ما ذكر في الحاشية (٢) في أسفل الصفحة الأولى من المدخل. وكتب التواريخ، من مثل: "تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر، و"البداية والنهاية" لابن كثير، وغيرها.

ثانياً: الاجتهاد في عزو الشعر إلى صاحبه بناء على أهمية المظنة التي ورد فيها، وبناء على شيوع عزوه إلى واحدة بعينها أكثر من غيرها.

ثالثاً: الاجتهاد في فصل الأشعار أو المقطعات المختلط بعضها ببعض، إن وجدت، اعتماداً على موازنتها بمثيلاتها مما روي في المظان الصوفية المتقدمة من غير خلط.

رابعاً: الاجتهاد في اختيار رواية وتقديمها على غيرها، مما اختلف في ألفاظ متنها، بناء على الشهرة والذوبوع والتقدم، وبناء على قواعد الشعر، وسياق النظم، وصحة المعنى.

خمس علامات في شعر النساء المتعبدات الصوفيات وأحوالهن:

ثمة علامات خمس ظاهرة تلحظ في سياق استقراء شعر النساء الصوفيات وأحوالهن، وفيما يقع لهن من مواقف وحكايات مع كبار الصوفية المعاصرين لهن. الأولى: وقد أُشير إليها آنفاً، أن شعرهن شعر مقطعات وأبيات مفردة. والثانية: أن خطاب الحب فيه يتوجه من الذات العابدة إلى الذات المعبودة على نحو مباشر ومكشوف. والثالثة: أنه يستعير لغة الحب الإنساني للتعبير عن أحوال الحب الإلهي. والرابعة: أن النساء الصوفيات يفضلن الخفاء على الظهور، وخمول الذكر على الشهرة. والخامسة: أنهن يقمن بدور الشيخ المعلم الذي يُزار، ويحمل عنه من علم التصوف وأحواله ومقاماته.

وفضلاً عما ذكر سابقاً في تأويل العلامة الأولى، فإن شيوخ ظاهرة الأبيات المفردة والمقطّعات دون القصائد في السياق الزمني الذي عاشته هؤلاء النسوة الصوفيّات، يبدو أمراً طبيعياً ومقبولاً، فبعضهن عشن إلى نهايات القرن الثاني الهجري، وأكثرهن عاصرن أكابر الأولياء في القرن الثالث وبعده بقليل. وتعدّ هذه المرحلة الزمنية، مرحلة البدايات لظاهرة التصوف، والتأسيس لمبادئه وعلومه ومسالكه. ومن شأن المراحل التأسيسية الأولى أن تبدأ بالنزول اليسير، ثم تأخذ في النمو شيئاً فشيئاً، فيكثر القليل، ويتسع الضيق، وتتمو ملامحه، وتستبين شخصيته، وينضج مستواها على سوقه معنى ومبنى. وهذا هو شأن البدايات الذي من معالمه في هذا السياق، البيت والبيتان والمقطعة. ولا ينحصر هذا المعلم في شعر النساء الصوفيّات فحسب، إنما يلاحظ أيضاً عند شعراء الصوفية من رجال هذه المرحلة الزمنية، كأبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ / ٩٤٥م) في ديوانه المجموع^(١) الذي جُلّ ما فيه مقطعات، غير أن مجموع عدد أبيات ديوانه، ربما يضاهي أو يزيد على عدد أبيات شعر النساء الصوفيّات مجتمعة. وأما العلامتان الثانية والثالثة، فيرجأ الحديث عنهما لأنهما سيدخلان ضمن الحديث في بعض المباحث القابلة.

وأما العلامة الرابعة، وهي ظاهرة الخفاء والانفراد والعزلة، فهي معلم ظاهر من معالم التصوف بعامة، وهو مطلب يلجأ إليه الصوفية، رجالاً ونساء، تورعاً وهرّباً من الرياء وما يدخل في معناه، وخشية من انشغال قلوبهم وسرائرهم بالخلائق والأكوان، فينقطعون بالخلق عن الحق. والعزلة مظهر سلوكي قد يطول أو يقصر، على وفق حال السالك وهيمته، وهو فعل مؤقت يرمي إلى تأهيل الصوفي إلى العودة إلى الخلق مرشداً ومعلماً، وعندئذ تتخذ عزلته صورة جديدة، فيكون ظاهره مع الخلق وباطنه مع الحق تعالى. وقد أشارت رابعة العنوية (ت ١٨٥هـ / ٨٠١م) على الأرجح إلى هذا الحال بقولها^(٢):

(١) جمعه وحقّقه وقدم له: الشيبني، كامل مصطفى، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٧.

(٢) السهروردي البغدادي، عبد القاهر بن عبد الله (ت ٦٣٢هـ / ١٢٣٤م): عوارف المعارف، ملحق بنيل الجزء الخامس من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص ١٤١، ص ٣٢٤. ابن خلكن، شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧، ج ١، ص ٣٢٩. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٣): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، ط ١، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠، ج ٤، ص ٣٧. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م): البدايات والنهاية، ط ٢، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٠، ج ١٠، ص ١٨٦. الياقعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد (ت ٧٦٨هـ / ١٣٦٦م): مرآة الجنان، ط ٢، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣، ج ١، ص ٢٨٢. مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد (ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م): إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج ٩، ص ٥٧٧. ونسب غيرهم البيهقي إلى رابعة الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٤م). انظر: ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج ٤، ص ٢١٢. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ / ١١٧٥م): تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨، ج ٢٩، ص ١١٨. الجاسي: نغحات الأكس، ج ٢، ص ٨١٩.

١. إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبختُ جسمي من أراد جلوسي

٢. فالجسم مني للجلوس مؤنسٌ وحبيبٌ قلبي في الفؤاد أنيسي

وتغدو العزلة للنساء المتعبدات الصوفيات أكثر لزوماً لهن من الرجل، فالشرع الإسلامي يحثُ عليها، وهي ركن من أركان التصوف. ينضاف إلى ذلك، الخبر النبوي الشريف الذي يصرح فيه بكثرة الكمال في الرجال، وحصر الكمال في امرأتين إلى عهده^(١). ويبدو أن الحديث يشير في تضاعفه إلى أن النساء قد يلزمهن بذل جهد مضاعف للحوق بركب الكمال من الرجال، وليس من ريب في أن اللجوء إلى العزلة المؤقتة سيكون من العوامل المساعدة في اختصار الجهد والمشقة.

وفي العلامة الخامسة الأخيرة تتفوق النساء الصوفيات على الرجال، فيظهرن مرشحات معلمات لأولياء كبار يلتقون بهن، ويحملون عنهن بعض المعارف، لا سيما معارف الحب الإلهي^(٢) وأحواله. وليس ثمة تناقض بين هذه العلامة وما انطوى عليه الخبر النبوي الشريف الآنف الذكر؛ فالخبر حصر الكمال في اثنتين إلى عهده صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يمتنع وجود نساء مكملات

(١) الحديث في البخاري ومسلم، ونصه: "كُلُّ مَنْ رَجُلٍ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمَلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ. وَفَضْلٌ عَائِشَةُ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ". الحميدي، محمد بن فتوح (ت ٤٨٨هـ/١٠٩٥م): الجمع بين الصحيحين، البخاري ومسلم، تحقيق: علي حسين البواب، ط ٢، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٣١٤.

(٢) من نحو تردد مغيان الثوري (ت ١٦٦هـ/٧٧٨م) وصالح الشري (ت ١٧٢هـ/٧٨٨م) وغيرهما إلى مجلس رابعة المدنية، رغبة في موعظتها ودعائها والأخذ عنها. انظر: السلمي: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، ص ٢٨-٣١. وقد حُبل عنها كما هو معروف مقالتها في الحب الإلهي:

أحُبُّكَ حُبِّينَ حُبَّ الْهَوَى وَحُبَّاً لَأَنَّكَ أَهْلٌ لَذَاكَ.

على أن بعض الصوفية كان يسأل المرأة العابدة المتولئة بربها أسئلة من قبيل القياس والاختبار، فتجيب عنها بإجابات تلصق عن تمكّنها من مقام عال، ومشرب فريد، وتكشف في الآن ذاته عن أن ضمير السائل ونيتة مكشوفان لديها. انظر مثلاً: لقاء حيونة بعبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ/٧٩٣م) في: النيسابوري، الحسن بن محمد بن حبيب (ت ٤٠٦هـ/١٠١٥م): عقلاء المجانين، تحقيق: عمر الأسعد، ط ٢، دار الفنا، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٨٨-٢٨٩. ولقاء الجليلد بجارية تطوف بالكعبة في: اليافعي: روض الرياحين في حكايات الصالحين، ص ٨٢-٨٣. وكانت شمعونة^٣ تعظ الناس، وتقرأ لهم، ويحضرها الزهاد والعباد والمقربة وأرباب القلوب والمجاهدات. ويقول ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م) عن فاطمة النيسابورية (ت ٢٢٣هـ/٨٣٨م): "هي ولية من أولياء الله عز وجل، وهي أستاذي". ويقول أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م) عنها: "ما رأيت في عمري إلا رجلاً وامراً، فالمرأة كانت فاطمة النيسابورية. ما أخبرتها عن مقام من المقامات إلا كان الخبر لها عياناً. السلمي: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، ص ٤٤، ٦١-٦٢. ويثبت ابن عربي مشاركة النساء للرجال في المراتب بقوله: "وكل ما نذكره من هؤلاء الرجال باسم الرجال، فقد يكون منهم النساء، ولكن يثلب ذكر الرجال. قيل لبعضهم: كم الأبدال؟ فقال: أربعون نفساً. فقيل له: لم لا تقول: أربعون رجلاً؟ فقال: قد يكون فيهم النساء" ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م): الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، ج ٢، ص ٧.

من بعده من أمته، ولعل بعض هؤلاء النسوة الصوفيّات حقّقن شروط الكمال، فتقدّمن على بعض الرجال في مراتب التصوف ومقاماته وأحواله. ولعل ميلهن إلى العزلة والسياسة، وما ارتكز في جيّلتهم من عاطفة مشبوبة، وإحساس مرهف، جعلهن يتبوّأن المنازل العليا في مقامات التصوف وأحواله، لاسيما الحب الإلهي.

حبُّ الهوى وحبُّ الاستحقاق: تفكيك وتأويل:

لقد عاشت رابعة العدوية في مجتمع البصرة الذي جمع بين بيئتين اجتماعيتين متضادتين، بيئة اللهو والإقبال على الدنيا والاعتراف مما لذ وطاب من نعمها ومشتبهاتها، وأخرى تتحاز إلى الزهد في طلبها والتقليل من شأنها، وتتوجّه إلى بارئها قائمة ليلاً ونهاراً بين يديه، يتنازعها الخوف منه والشوق إلى لقاءه. وقد ارتضت رابعة لنفسها أن تكون إلى جانب طائفة الزاهدين المحيّن، حيث تجد مطلبها الروحي. ولا شك في أن حياتها الدينية تأثرت بأحوال المتعبدين، ومشاربهم الروحية المتباعدة الأنواع خوفاً وطمعاً وحباً وشوقاً، وأثّرت هي أيضاً فيهم. ولم تكن رابعة وحدها التي اختارت محبة الله تعالى والزهد فيما سواه، فثمة طائفة من النساء معاصرات لها شاركنها في مرادها، وربما بلغن ما بلغته من مراق روحية في مضممار الحب الإلهي. ولكن إحداهن لم تحظ من الشهرة ونبوغ الصيت بما حظيت به رابعة. وتعليل ذلك يرجع إلى مجموعة من الأسباب، قد يكون من أهمّها:

أولاً: أنها امتلكت قدرة تعبيرية عالية على ترجمة أنواقها في شؤون المحبة الإلهية شعراً ونثراً، واستوت على يديها أهم الجوانب المعرفية التي سيؤخذ بها على كونها أصولاً وثوابت، ينبني عليها مذهب الحب الإلهي عند الصوفية..

ثانياً: استقرارها واتخاذها مجلساً للوعظ، أضفى على شخصيتها سمة المرجعية والمركز، على خلاف أكثر أقرانها من النساء الصوفيّات اللواتي أثرن العزلة أو السياحة، وربما رُمي بعضهن بالجنون وذهاب العقل.

ثالثاً: اتصال كبار زهاد عصرها بها، وجلوسهم بين يديها وسؤالها ومحاوَرتها، طلباً للمعرفة، واعتراكاً منهم بعلو شأنها في النسك والعبادة وهوان الدنيا وطلبها عليها. وكانوا يحملون عنها عباراتها وأشعارها ويتناقلونها، فتغدو سائرة بين الناس، لاسيما أرباب القلوب.

رابعاً: إذا صح خبر توبتها بعد حياة صاخبة، مليئة باللهو والإقبال على لذائذ الدنيا ومشتبهاتها، فإن هذا يُعدّ من الأمور التي تضفي على الشخصية هالة من الإكبار والإجلال، نظراً لتحققها بأعلى مراتب الزهد والعبادة والمحبة لله تعالى بعد حياة اللهو والمجون. على أنه يصعب الجزم بأنها كانت

كذلك في مطلع حياتها^(١).

لهذه الأسباب، في أغلب الظن، تقدمت رابعة على عابدات زمانها. بل على زهاده أيضا. ويُنظر إليها على كونها حجر الرchy في مسألة الحب الإلهي، ورائدة أحواله، وفاتحة أبعاد معانيه. قالت رابعة^(٢):

(١) قيل لرابعة: يا رابعة، من أنت؟ قالت: كنت أضرب الدف والطبل، فما سمع غيري:

بأش يا ربح الصبا مري على تلك الربا
وبلغني رسالتي بنصها أهل قبا
وأحرباه هل يرد د فلتا وأحربا.

انظر: ابن الخطيب السلماني، لسان الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٧٦هـ/١٣٧٤م): روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق: محمد الكتاني، ط ١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧٠، ج ١، ص ١٧٠. وانظر في خبر توبتها: فاشا: قداسة الإسلام رابعة العدوية، ص ٦٣-٦٥.

(٢) المكي، أبو طالب محمد بن علي (ت ٣٨٦هـ/٩٩٦م): قوت القلوب في معاملة المحبوب، المطبعة الميمنية بمصر، ١٣٠٦هـ، ج ٢، ص ٥٧. الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج ٤، ص ٣٢٨. الفريسي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن (ت ٦١٩هـ/١٢٢٧م): شرح مقامات الحريري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٩٢، ج ٤، ص ٣٤٦-٣٤٧. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٥٩. العاملي: الدر المنثور، ص ٣٣١. الحسن: أعلام النساء المؤمنات، ص ٣٤٤. درنية: معجم شعراء الحب الإلهي، ص ١٥٦، وأعلام العابدات الزاهدات، ص ٤٩. مرتضى الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، ج ٩، ص ٥٧٦-٥٧٧، ولها رواية أخرى في ج ٩، ص ٦٨٨. ينسبها إلى جارية معاصرة لذي النون (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م). ونسبتها كذلك في: أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج ٩، ص ٢٤٨، والمراج، أبو محمد جعفر بن أحمد: مصارع العشاق، ط ١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٧٤-٢٧٥، والياقي: روض الرياحين، ص ٨٣، ونشر المحاسن الغالية ص ١٨٩، والحريش: الروض الفاسق، ص ٢٤٣، وابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: الكوكب الدر في مناقب ذي النون المصري، تحقيق وتقديم: سيد عبد الفتاح، ط ١، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٢٢١، وفيه أيضا الأبيات ١-٣ برواية مختلفة في ص ٢١٢. وتنسب إلى شيخ معاصر للجنييد (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م) في: النيسابوري: عقلاء المجانين، ص ٣٣٨، وهي بلا نسبة في: الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت ٣٨٠هـ/٩٩٠م): التعرف لمذهب أهل التصوف، حققه وقدم له: محمود أمين النواوي، ط ٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٣١-١٣٢. وللمقطعة روايات مختلفة لا تؤثر في جوهر فكرتها. وقد أثبتت الرواية الأصح لشهرتها، ولورودها في المصدر الأقرب إلى عصر رابعة. أما نسبتها إلى غيرها من النساء أو الرجال، فالأرجح أنه يأتي من باب تمثيل هؤلاء بها للتعبير عن المحبة الإلهية. وقد نسب أبو الفرج الأصفهاني أبياتا أربعة على غرار أبيات رابعة إلى آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز (توفي في ما بين ١٦٠هـ/٧٧٧م - ١٧٠هـ/٧٨٦م)، يقول فيها:

أحبك حسين لسى واحداً وأخسر أنسك أهل لنداك
فأما الذي هو حب الطُّبَّاع فشيء خُصِّصت به عن سواك
وأما الذي هو حب الجمال فلست أرى ذاك حتى أراك
ولست أُنْ بهذا عليك لك المُنْ في ذا وهذا ذاك

فلا يُعلم أيهما أخذ من الآخر. انظر: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/٩٦٦م): كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم المسالين، وبكر عباس، ط ١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢، ج ١٥، ص ١٩٦.

١. أحبك حُبِّين، حبُّ الهوى وحبّاً لأنتك أهلّ لسذاكا
٢. فأما الذي هو حبُّ الهوى فشغلي بذكرِكَ عَمَّن سواكا
٣. وأما السذي أنتَ أهلّ له فكشَفَكَ لِلْحُجْبِ حتّى أراكا
٤. فلا احمدُ في ذا ولا ذاك لي ولكنْ لك الحمدُ في ذا وذاك

تتعدّد أهمية هذه المقطعة على أمور، أولها: أنها خطاب شعريّ كسر المألوف والمتوقع فسي أفق معرفيّ تعبديّ، كان يُثنّى تحت وطأة الخوف والرهبية والبكاء، وكان على رأس البكّائين من التابعين الفقيه الزاهد الورع الحسن البصريّ (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م). وليس من اليسير على هذا الأفق التعبديّ أن يتمخض عنه مثل هذا الخطاب الشعريّ ما دام الزهّاد والعبّاد ماكثين فيه لا يغادرونه، اللهم إلا إذا توفر على شخصية ذات بنية مفارقة في استعدادها النفسيّ وتكوينها المعرفيّ والروحيّ، كشخصية رابعة في هذا السياق. والأمر الثاني: أنه خطاب شعريّ نسويّ؛ أي إن رابعة هي التي خرقت الوضع المعرفي السائد للحالة التعبديّة. في حين أن أفق التوقع كان ينطوي على تظاهر إشارات بيّنة على أن التحول الجوهرى سيحدث على يد أحد الزهاد؛ لما يتطلبه من جرأة، ولكثرة الكَمَل من الرجال، لا سيما أولئك الذين كانوا يحومون حول مقولة الحب الإلهي، ويدندنون فيها، لكنها بدنة نثرية حيّية لا تبْلُغ المرأة قاصية التبيين في مذهب الحب الإلهي. ولكن شيئاً من هذا لم يحدث. والأمر الثالث: أن هذه المقطعة ستشكل بؤرة تحول مركزية نحو استيلاد أفق معرفي وتعبدي جديدين، يقربان المسافة بين العبد والرب، ويمهدان لانبثاق أفق شعريّ فسيح، لا يفنأ يتغنى بالحب الإلهي في عذاباته وعذوباته.

على الرغم مما تبديه الأبيات الأربعة من وضوح في محمولاتها الدلالية لأول وهلة، فإن إمعان النظر فيها واستبطان بنيتها اللسانية، سيكشفان عن أن المقطعة تختزل عمقا معرفيا يكاد يلخص فلسفة الحب الإلهي عند الصوفية، بل فلسفة التصوف نفسها. فالمقطعة، على قصرها، تختزل موضوعات أربعة، يمكن أن يقال عنها إنها تؤسس لأهم مرتكزات التصوف العرفانية الكبرى. الموضوع الأول: وهو موضوع لساني يتجلى في أسلوب الخطاب، وفيه تخاطب رابعة المرأة ربّها خطاباً شعرياً مباشراً غير مسبوق تفصح فيه عن الموضوع الثاني وهو: عموم الحديث عن حب العبد للرب، أو محبة رابعة نفسها لله تعالى. والثالث: انقسام الحب قسمين اثنين، القسم الأول: حب الهوى، وهو حب انشغال رابعة بذكر ربها كما بينته في البيت الثاني، ووسمته بـ "حب الهوى". والهوى: كل ما تميل إليه النفس وتحبه. وهوى رابعة يتوجه إلى انشغالها بذكر محبوبها لا غير، فهو شغلها الشاغل. وهذا النوع من الحب لن يكون هدفاً لرابعة، ولكنه سيكون وسيلة إلى هدف أعظم وأنبل؛ فالهدف ليس الذكر إنما هو المنكور، وهو الله تعالى. والقسم الآخر: حب "أنت

أهل له" أو حب الأهلية والاستحقاق، وهو الحب المتعلق بالمذكور، أي بالله تعالى؛ فهو تعالى يستحق الحب والعبادة لذاته، لا لشيء أو لعة. وهذا الحب هو عينه الذي أشارت إليه رابعة في قولها المعروف: "ما عبت الله خوفاً من الله فأكون كالأمّة السوء، إن خافت عملت. ولا حبا للجنة فأكون كالأمّة السوء، إن أعطيت عملت. ولكنني عبدته حبا له وشوقا إليه"^(١) وجزاء المحب الواصل إلى هذا المرقى، انكشاف الحجب له، ورؤيته وجه الحق تعالى رؤية فؤادية لا بصرية. والموضوع الرابع: أن حقيقة الحمد راجعة إلى الله تعالى، فهو المحمود أزل وأبد، وليس للعبد أن يرى نفسه في العبادة أو يحمدّها، لأنه لم يوفق لمرضاة الله تعالى إلا به، فالله وحده هو المتصرف في خلقه، وإليه يرجع الأمر كله. وعندما نتحدث رابعة عن مثل هذه الحقيقة الأزلية، إنما نتحدث عنها من جانب الذوق العرفاني لها، وليس من جانب الإدراك النظري أو العلمي فحسب.

تتركت موضوعات المقطعة في بنية لسانية دالة، يتشاكل نسيج دوالها اللسانية مع طبيعة الحالة التعبدية وحركتها في الواقع. فالمقطعة مفتوحة بالفعل المضارع "أحبك" المسند إلى ضمير المتكلم (= رابعة)، فهي تسند فاعلية الحب لنفسها، وتعلن عنها بأسلوب تقريرى مباشر. والمفتتح من حيث موقعيته، يعد البؤرة المركزية التي ستصدر عنها سائر الدوال اللسانية في المقطعة، فهو الذي يستدعيها، ويحبك لحمتها وسداها. وعليه، فإن بنية المفتتح اللسانية تتشاكل وضع المتعبدة رابعة في عالمها الأرضي المقيد بالأسباب والعلل والوسائط التي توهم المرء بأنه الفاعل الحقيقي. وحتى لو كان هو الفاعل على الحقيقة، فإنه سيختار عين ما اختاره في التوهم. إذن فالمفتتح يعلن بعبارة كاشفة عن أن ذات المتكلم هي الفاعلة لفعل الحب بداية، وهي الحاملة له، والصاعدة به إلى الذات العلوية. والمفتتح بذلك يستتصر نصا غائبا يترك في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٢)، حيث رتب الحق تعالى محبته للعباد على محبتهم له أولا، وعلى العبد تقع مسؤولية فعل الحب بداية. وهذا ما تقتضيه الحكمة الإلهية المتجلية في الأسباب والوسائط، تمحيصا للعباد، وامتحانا لهم في توهم صدور الأفعال عن ذواتهم حقيقة.

وقد أظهرت البنية اللسانية اتساقاً ذاتياً في ترتيب ملفوظاتها، تجلّى في تقديم "حب الهوى" على حب "أنت أهل له" لأن "حب الهوى" متعلقه الذات الفاعلة نفسها التي بدأت بقول: "أحبك"، وهو الحب الذي نفس رابعة لها نصيب عاجل من اللذة فيه، فكان ظهور "حب الهوى" أولاً عن قولها "أحبك"، ثم تلاه ظهور حب "أنت أهل له"، الذي استنزله الشاعرة عبر وساطة "حب الهوى"؛ إذ ليس بمقدور رابعة، أو بمقدور فاعلية ذاتها - كما في "حب الهوى" - أن تبادره رأساً دون وسيط؛

(١) المكي: قوت القلوب، ج ٢، ص ٥٧. الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٣٢٨.

(٢) آل عمران، ٣١.

لأنه حب خالص محض، إذ هو في الأصل حب لذات المحبوب لا غير. وفي هذا النوع من الحب تتجرد النفس الإنسانية من حظوظها العاجلة والآجلة، وتنوب في محبتها وتغني فيه فناء تاماً فلا يبقى منها شيء لها، وتصير كلها للمحبيب. وفي حنايا هذا الحب تترد أصداء قوله تعالى، الحاضر الغائب، في الآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١). فهل بقي لذات العبد شيء بعد؟! ومن أجل الوصول إلى هذا النمط من الحب كان لا بد لرابعة أن تخوض تجربة "حب الهوى" الذي سيسوقها إلى حب "أنت أهل له". وفي البيت الثاني تتجلى فاعلية الذات المحبة مرة أخرى في قولها: "فشغلي بنكرك عن سواك". حيث أسند المصدر إلى فاعله في تركيب الإضافة "فشغلي"، فرابعة هي التي تفعل الشغل. ويأتي التناغم والتوافق بين البيتين الأول والثاني في أن "حب الهوى" صدر عن فاعلية الذات المحبة في كليهما، الأول في قولها: "أحبك" والثاني في قولها: "فشغلي".

أما البيتان الثالث والرابع ففيهما إسناد الفاعلية لذات الحق تعالى، يظهر ذلك في قولها: "فكشفتك للحجب" بإضافة المصدر "كشفت" لفاعله الذي هو الحق تعالى. ثم تُختم المقطعة بعزو الحمد لله تعالى وحده على كلا الحبين، مع أن أفق التوقع الذي ولدته الأبيات الثلاثة الأولى لدى المتلقي كان يحتمل تقاسم الحمد بين رابعة الفاعلة في "حب الهوى"، والله تعالى الفاعل في حب "أنت أهل له". لكن رابعة سارعت إلى إلغاء مثل هذا التوقع، فلم تسند الحمد لنفسها، وأسندته جميعاً إلى الذات العلية.

تسفر هذه القراءة الأولية للمقطعة عن تأثر مرتكزين دلاليين ضدين في تشكيل بنيتها اللسانية واكتمالها، الأول مناطه الخلق الصاعد إلى الحق، والآخر مناطه الحق النازل إلى الخلق، لينتقيا في منتصف الطريق، تماماً كما عبرت عنه بنية المقطعة اللسانية التي أسندت الفاعلية في البيتين الأولين للذات العابدة [= خلق = رابعة] في حين أسندت الفاعلية في البيتين الثالث والرابع للذات المعبودة [= حق = الله].

في خاتمة المقطعة، تتنصل الذات الفاعلة من فاعليتها وتسندّها إلى الله تعالى إسناداً كاملاً، معبرة عنها بـ "لك الحمد". فهو المفاعل الحقيقي في كلا الحبين، وليس ثمة فاعل آخر في المقطعة، إلا أن يكون فاعلاً مجازياً فحسب. وقد عبرت عن الحمد بالجملّة الاسمية لا الفعلية إمعاناً في إلغاء فاعلية الذات المتكلمة؛ إذ لو عبرت بجملّة فعلية من مثل: فلا أحمد نفسي، لظلت مشرّكة ذاتها بالفعل وإن كان منفيّاً. وهذا فضلاً عن أن البنية اللسانية تقدّم المسند إليه على المسند في قول: "لك الحمد" انسجاماً مع انفراد الله تعالى بالحمد، وتخصيصه به.

وبعد، فهل يمكن القول إن نسق البنية اللسانية في المقطعة الشعرية يضاهي نسق الفعل التعبدي والمعرفي الصائرين عن الذات المتكلمة وجودياً ؟ لا شك أن الإجابة ستكون بالإيجاب. فرابعة التي أحبت الله تعالى بداية، أحبت ذكره تعالى وانشغلت به عن سواه، وانشغلتها بذكر الله حجاب على الله تعالى نفسه؛ فالذاكر لاسم الله تعالى لا يذكره بهذه الكيفية إلا لغيبه المذكور عنه وهو الله تعالى، أما في حال الحضور وانكشاف الحجب، فليس ثمة ذكر، إذ إن المذكور حاضر، ومعينه التي لا تحيط بها الصفة تمارس انكشافها عبر ذوق الذات العابدة لها. وفي مثل هذه الكينونة الوجودية، ليس ثمة ثنائيات من مثل ذاك ومذكور، أو عابد ومعبود، إنما ثمة استشعار بالوحدة المطلقة التي هي صفة من صفات الذات الإلهية، وفي هذا السياق فقط يصح قول القائل: «ما في الجبة إلا الله»^(١)، أي ما في الوجود إلا الله. إنها حالة كشف واستتارة داخلية، أو إن شئت قلت: حالة رؤيوية تُترك ذوقاً، ولا يحيط بها الحرف أو الوصف. وهكذا كان حال رابعة كما كان حال البنية اللسانية، كلاهما انتهى إلى إلغاء ذاته وجودياً ولسانياً في لحظة الكشف والغناء، وغدا الفاعل مفعولاً، والساعي محمولاً والمُحبُّ محبوباً، وغدا الكل في قبضة «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»^(٢) وهكذا أُنكرت رابعة بعد رؤيتها الفؤادية لفعل الحق تعالى، في قولها: «فكشفك للحجب» أنه الفاعل الحقيقي لفعل حبها له، فما كان منها إلا أن ألغت فعلها الذي تكشف لها عن أنه فعل مجازي ليس غير، وأثبتت الفعل الإلهي قائلة:

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك

وهنا، أيضاً، يظهر نص غائب، مفاده أن محبة الله تعالى سابقة على محبة العبد، وذلك في قوله تعالى: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^(٣) وهذه الآية تتبع من مستوى باطني يسميه الصوفية بالحقيقة، في مقابل المستوى الظاهري الذي هو الشريعة. والحقيقة مُحْتَجَبَةٌ بالشريعة، وليس ثمة حقيقة دون شريعة، والعكس صحيح. أما الآية التي تناظر آية: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» والتي تعبر عن الشريعة فهي الآية التي تقدم ذكرها في ثانيا القراءة، وهي قوله تعالى: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^(٤).

ويبدو أن القراءة الحالية ستميل إلى تأويل بنية المقطعة اللسانية انطلاقاً من تقنية تناص مضمرة

(١) تنسب هذه المقولة إلى أبي بكر الشبلي. انظر: الشعراني، عيد الوهاب بن أحمد (ت ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م): تأويل الشطح؛

الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس، ط ١، دار أزمنة، عمان، ٢٠٠٣،

ص ٦١.

(٢) الإنسان، ٣٠.

(٣) المائدة، ٥٤.

(٤) آل عمران، ٣١.

فيها إضماراً لا يكاد يبين، فالمقطعة الشعرية تحيل في بنيتها العميقة إلى مرجعية قرآنية تتمثل في البيتين الآتيتين الذكر: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ و﴿يُحِبَّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ وهما آيتان تعبران عن ثنائية الظاهر والباطن، أو الشريعة والحقيقة، فقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ شريعة، وقوله تعالى: ﴿يُحِبَّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ حقيقة، يوازيهما في المقطعة الشعرية بالترتيب نفسه قول رابعة، بإسناد فعل الحب لذاتها، في البيتين الأول والثاني اللذين يضاهيان الظاهر / الشريعة، وقولها، بإسناد الفعل لذات الحق تعالى، في البيتين الثالث والرابع اللذين يضاهيان الباطن / الحقيقة.

ربما تلبّثت القراءة عند خطاب رابعة الشعري ثلثاً فيه شيء من التعمق والاستطالة، ويبدو تسويق ذلك في أنه خطاب تأسيس، مكنّ لظهور أهم أفقين معرفيين شكلاً هوية التصوف الإسلامي ومساره فيما بعد، أصولاً وفروعاً. يتجلى الأول في تحرير العبادة من علّيّ الخوف والطمع، لتغدو عبادة قائمة على الحب بين العبد والرب. أما الأفق الآخر فهو استيلاء خطاب شعري مباشر يلغي المسافات والحجب بين العبد بوصفه عبداً، والرب بوصفه ربا، ويستدخل مفردات ذات مرجعية إنسانية، كالأنس والشوق والوصال والهجر والصد ... في تشكيل بنية الخطاب الشعري وملفوظاته.

وعلى الرغم من هذا التحرر، فقد ظل الخطاب الصوفي يستصحب أحوال الخوف الرجاء، وما يدخل في حيزهما مما سُمّي بلوازم الحب^(١)، وهي أحوال تلازم المحبين لا من كونها علّة للعبادة، ولكن من كونها أحوال تلوين بين المحب وحبّبه، ومن كونها محفّزات للحب الإلهي؛ فالذات العبادية في مقام الحب تكون قد تجاوزت مرحلة عبادة الله أو محبته من أجل غيره، وصارت تحبه لذاته فحسب. والخوف الذي قد يملكها هو احتجاب المحبوب، أو إعراضه. والنار الحقيقية عند المحبين هي الحجاب، والجنة الحقيقية هي الوصال. ومع ذلك فتظل فكرة أن الله محبوب لذاته، ومعبود لذاته هي الأصل عند الصوفية. وقد روي عن رابعة أنها سمعت قارناً يقرأ: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهُونَ﴾^(٢) فقالت: "مساكين أهل الجنة! في شغل هم وأزواجهم!"^(٣) أي أنهم منشغلون بملذذات الجنة عن الله تعالى^(٤).

وقد كان لخطاب رابعة أثر بعيد في أقرانها من النساء المتعبدات الصوفيات، اللواتي لم تقلّ همهن عن همة رابعة في سلوك مسالك التعبد الحبيّ لله تعالى. وتراءى خطاب رابعة وأقوالها

(١) استُعميت هذه التسمية من ابن عربي في رسالة له بعنوان: لوازم الحب الإلهي.

(٢) يس، ٥٥.

(٣) المنأوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج ١، ص ٢٠٣.

(٤) يحسن التنبيه هنا على أن الصوفية كثيرهم يطلبون الجنة ويفرون من النار، ولكن ما يميزهم من غيرهم أنهم يعبدون الله تعالى لذاته، ويحبونه لذاته لا لشيء آخر، فهو تعالى مستحق للعبادة والحب دون متعلقات.

ظاهرين في أشعار النساء الصوفيّات تارة، وخفيين تارة أخرى. كتبت ريحانة المجنونة، معاصرة لصالح المرّي (ت ١٧٢ هـ/ ٧٨٨ م) على جنبها^(١):

١. أنت أنسي ومُنيتي وسروري
٢. يا عزيزي وهمّتي ومُرادي
٣. ليس سؤلي من الجنان نعيما

وقالت تحفة المجنونة، معاصرة لسري السقّطيّ (ت ٢٥٣ هـ/ ٨٦٧ م)^(٢):

١. يا سرور السرور أنت سروري
٢. أنت ناري وجنّتي ونعيمي
٣. كم ترى يصبر المحبُّ على البُع

وقالت رابعة العدوية^(٣):

١. يا سروري ومُنيتي وعمادي
٢. أنت روح الفؤاد أنت رجالي
٣. أنت لولاك يا حياتي وأنسي
٤. كم بدت مئةً وكم لك عندي
٥. حبك الآن بغيتي ونعيمي
٦. ليس لي عنك ما حبيتُ بَرّاح
٧. إن تكن راضياً عليّ فإتني

(١) النيسابوري: عقلاء المجانين، ص ٢٨٠، وللأبيات رواية أخرى فيه، ينسبها إلى عباس الشامي، معاصر لصالح المرّيّ

(ت ١٧٢ هـ/ ٧٨٨ م) ص ٢٥٨ بزيادة بيت في مطلعها هو:

يا حبيب القلوب من لي سواكا
أرحم اليوم منبأ قد أتاك. وهي كذلك في: أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ج ١٠، ص ١٤٥، وفي: ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج ٤، ص ٢٤٧. وبالرواية السابقة من غير الزيادة لريحانة في: السلمي: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيّات، ص ٣٨، الجامي: فحاحات الأئس، ج ٢، ص ٨١٥. المرتضى الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، ج ٩، ص ٦٨٦. ونُسبت إلى جارية عتاب الكاتب بزيادة البيت المذكور في: ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٥٩. ونُسبت إلى امرأة في: اليافعي: روض الرياحين، ص ١١٧-١١٨. ونُكرت الأبيات الأربعة باختلاف في ألفاظها في مطلع قصيدة من أربعة عشر بيتاً، ويبدو أنها ألحقت بالقصيدة إلحاقاً؛ لأن قائلها يذكر اسم "فوز" في البيت الخامس الذي جاء على النحو الآتي: أنا أهواك ما حبيت وإن مت ت فبدي يا فوز من يهولكا انظر: الحريش: الروض الفائق، ص ٢٤٩. ولعل القصيدة والأبيات الملحقة من صنع الحريش نفسه.

(٢) الحريش: الروض الفائق، ص ٤٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٣. بدوي: رابعة العدوية، ص ١٦١-١٦٢. درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص ١٥٩، وأعلام النساء العابدات، ص ٥٠. التتير: الشاعرات من النساء، ص ٢١٦. ورد البيتان الأول والثاني منسوبين إلى ثوبان القرميمني في: النيسابوري: عقلاء المجانين، ص ٢٢٥.

وقالت جارية متعبدة بجبل المقطم، معاصرة لذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ/١٨٥٩م)^(١):

١. يا ذا الذي أنس الفؤاد بذكره أنت الذي ما إن سواه أريد
 ٢. يا منيتي دون الأنام وبغيتي يا من له كل الأنام عبيد
 ٣. تفنى الليلي والزمان بأسره وهواك غص في الفؤاد جديد
- وقالت ريحانة^(٢):

يا حبيب القلوب أنت حبيبي لم تزل أنت يا مني سروري

تتبنى المقطعات على مجموعة مرتكزات دلالية محورية، تشكل فضاء مشتركاً بينها. يُعنى أول مرتكز فيها بصياغة شكل العلاقة بين طرفي الذات والموضوع، المختلفين في الماهية والوجود، والمتشاكلين عبر مظاهر التعبير اللساني. يتجلى الاختلاف في ما بين ماهية الذات المحبة المخاطبة، وماهية الذات المحبوبة المخاطبة التي لا نظير لها؛ فالأولى ذات منفصلة وفقيرة ومحدثة وعابدة، والثانية ذات الحق تعالى الفاعلة والغنية والأزلية والمعبودة، فالذاتان من حيث الماهية والوجود لا شركة بينهما، بل محض اختلاف وتغاير. أما التشاكل فتتجلى مظهره في أساليب الخطاب وملفوظاته التي ترسلها الذات المحبة إلى الذات المحبوبة، والتي تحيل على مرجعية إنسانية، وكأن المرسل والمرسل إليه ذاتان إنسانيتان تتواصلان بما اعتادت عليه الذات الإنسانية من عادات تخاطبية تصور علاقة المحب بمحبوبه، وفي الأغلب الأعم لا ترد قرائن أو إشارات سياقية في المقطعات، تدل على أن المخاطب هو الذات العلية، بل إن طرائق التخاطب كلها تنتمي إلى طرفين يبدوان متشاكلين في الجوهر والوجود. ولولا ثقافة المتلقي ومرجعياته حول هذا الموضوع لما انتهت إلى تحديد هوية المخاطب. وينبني المرتكز الدلالي الثاني على أن وضعية التشاكل بين الذاتين لسانياً سيؤدي حتماً إلى النظر إلى البنية اللسانية نفسها على كونها بنية لسانية مجازية؛ لأنها مستعارة من سنن التخاطب الإنساني، مرسلًا ومرسلًا إليه، وهي الآن تستعمل في وجه غير الوجه الذي وضعت له في الأصل. وقد أفضت هذه الوضعية فيما بعد إلى تطوير البنية اللسانية المجازية إلى بنية لسانية رمزية في أدبيات التصوف بعامة، وأدت إلى نشوء صور رمزية جديدة من نحو صورة المرأة وصورة الخمرة وصورة الطبيعة.

ويتجلى المرتكز الدلالي الثالث في تكرار مجموعة ملفوظات تدور في فلك دلالي واحد، يمكن اختزاله في كلمة واحدة هي: الغاية. والملفوظات هي: عزيزي، همتي، سرور السرور،

(١) الحريش: الروض الفلق، ص ٢٤٨. ورد البيت الأول لجارية متعبدة معاصرة لذي النون المصري في: اليقيني: روض الرياحين، ص ٧٢. وفيه أيضاً البيتان الأول والثالث لفتى متعبدة، ص ٧٢. ورد البيت الأول بتغيير صدره على النحو الآتي: "يا ذا الذي وعد الرضا لحبيبه" منسوباً إلى حيونة، معاصرة لرابعة المعوية في: النيسابوري: عقلاء المجانين، ص ٢٨٧.

(٢) النيسابوري: عقلاء المجانين، ص ٢٨٢.

سروري، حياة النفوس، حيوري، جنّتي، نعيمِي، أنسي، نور النور، سروري، منيتي، عمادي، أنيسي، عدتي، مرادي، روح الفؤاد، رجائي، مؤنس، زادي، حياتي، أس الفؤاد، بغيتي، نعيمِي، مني القلب، إسمادي، مناي. وكلها ملفوظات تحيل على ذات الله تعالى المخاطبة (أنت)، فالمخاطب يمثل كل هذه المعاني بالنظر إلى المخاطب، وذاته تعالى بكل ما فيها من معان هي الغاية والمراد، وهي بمنزلة المحور الذي تدور في فلكه ذوات المحبين. قال أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ / ٩٤٥م): "لقيت جارية حبشية فقلت: من أين؟ قالت: من عند الحبيب. قلت: وإلى أين؟ قالت: إلى الحبيب. قلت: وماذا تريد؟ قالت: الحبيب. فقلت: كم تذكرين الحبيب؟! قالت: ما يسكن لساني عن ذكره حتى ألقاه"^(١). وما يسترعي الانتباه في بنية هذه الملفوظات أن أغلبها ورد مضافاً إلى ياء المتكلم التي تشير إلى نزعة التملك، وكان ذوات المحبين ترغب في تملك ذات المحبوب. وهذه الحالة نفسها أشار إليها أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ / ٨٧٥م) بقوله: "ثواب العارف من ربه هو"^(٢).

ويمكن المرتكز الدلالي الرابع في مظهر التناص الذي يمكن النظر إليه من موقعين اثنين، يصدر أولهما من واقع حالات الحب التي تعايشها الصوفيات الشاعرات، فهن يعشن حالات متشاكلة، وأحوالاً متقاربة، ولكن دون أن تكون متطابقة تطابقاً تاماً. ويمكن تسمية هذا النوع من التناص بالتناص الواقعي، في مقابل التناص اللساني الذي يظهر جلياً في تقارض الملفوظات المتبادل بين المقطعات، وكأن المقطعة الواحدة تعيد صياغة أختها عبر ما هو أقرب إلى استتساخ علاماتها، دون أن يكون ثمة تغاير من ذلك النوع الواضح الذي ينتج الاختلاف والتباين الإبداعيين فيما بينها. ويمكن إرجاع سمة التشابه بين البنى اللسانية إلى تشابه تجارب الحب وأحواله عند النساء الصوفيات.

إن ظاهرتي التداخل والتشابه الكبيرتين بين مقطعات الحب الإلهي عند الشاعرات الصوفيات، لها نظير سابق في تراث الشعر العربي، هو الشعر العنزي الذي هيمنت فيه بنيات التشابه على بنيات التخالف، فاختلطت بعض الأشعار ببعضها، وغزيت إلى غير شاعر عنزي. وسيكون من المتوقع لاحقاً أن يفترض التصوف أبرز علامات الشعر العنزي اقتراضاً مباشراً، من نحو أسماء المحبوبات والمحبين وأحوالهم، ويوظفها في منظومته الشعرية توظيفاً رمزياً، تتحرر فيه العلامة الرمز من مرجعية الحب الإنساني، لتحتضن مرجعية الحب الإلهي.

لوازم الحب الإلهي:

المراد من اللوازم هو تلك الأحوال النفسية والوجدانية والسلوكية التي تتعري النساء

(١) ابن الخطيب السلماني: روضة التعريف بالحب الشريف، ج ٢، ص ٦٨٥.

(٢) عرابي، محمد غازي: شرح شطحات البسطامي، ط ١، دار المعرفة، دمشق، ١٩٩٧، ص ١٤٠.

الصوفيّات المحبّات، اللواتي تصعّدت أرواحهن في معارج الحب الإلهي. وهي أحوال ملازمة للمحب ما دام يسعى مسعى دؤوبا إلى لقاء المحبوب والفوز برضاه ووصاله، ومن هنا جاءت التسمية باللوازم. وهي علامات على المحبين الصادقين، ولا يسمى المحب محبا إلا بظهورها عليه. وقد صنف الشيخ محيي الدين بن عربي رسالة خاصة بهذا الموضوع عنوانها: "لوازم الحب الإلهي"^(١)، ذكر فيها قريبا من ثمان وأربعين لازمة.

وليس من شك في أن النساء الصوفيّات حظين بنصيب وافر من هذه اللوازم، بل إن لكل محب، بصرف النظر عن موضوع حبه، حظاً منها، فهي دلّائل على ظهور الحب في النفوس، تقوى وتكثر بقوته، وتضعف وتقلّ بضعفه.

أولاً: لازمتا الطاعة والوفاء بالعهد:

إن من لوازم المحب التي لا تتفك عنه أنه يظل مطيعاً محبوبه. والمحب لا يكون محبوباً إلا بالقيام بشروط دعواه، والمقصود بالدعوى هنا، ادعاء محبة الله. وطاعة المحبوب في هذا السياق شرط في تصديق الدعوى، وبرهان على صدق المدّعي، وإلا كانت بهتاناً من القول وزوراً. ويثبت القرآن الكريم هذه اللازمة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٢). سئل الجنيد (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م) عن علامة المحبة فقال: "ألا يستنقل اتباع أوامره واجتساب نواهيها". وقال: "المحبة والمخالفة ضدان"^(٣). أنشدت رابعة العدوية أو الشامية^(٤):

١. تعصي الإله وأنت تُظهِرُ حُبّه
هذا لَعْمُرِي فِي الْفِعَالِ بَدِيع
٢. لو كان حُبُّكَ صادِقاً لأطعته
إِنَّ الْمَحَبَّ لَمَنْ يَحِبُّ مَطِيع

(١) ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: لوازم الحب الإلهي، تحقيق وتعليق: موفق فوزي الجبر، ط١، دار معد ودار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٨.

(٢) آل عمران، ٣١.

(٣) ابن الخطيب السلمي: روضة التعريف بالحب الشريف، ج ٢، ص ٦٥١.

(٤) السهروردي: عوارف المعارف، ص ٣٢١. وفيه: أنشدت رابعة. وفي ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، ج ٦٩، ص ١١٨، لرابعة بنت إسماعيل [الشامية] زوج أحمد بن أبي الحواري. ونسب البيهقي إلى عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ / ٧٩٧م) في: الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٣٤٩. وانظر: ديوان الإمام عبد الله بن المبارك، جمع وتحقيق ودراسة: مجاهد مصطفى بهجت، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ١٩٨٧، القسم الثاني: فيما نسب له ولغيره، ص ٧٣. والبيهقي بلا نسبة في: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م): روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص ٢٢٦. وهما كذلك في: ابن الخطيب السلمي: روضة التعريف بالحب الشريف، ج ٢، ص ٦٥١. وورد البيت الأول بلا نسبة في: الطوسي، أبو نصر السراج (ت ٣٧٨هـ / ٩٨٨م): اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المشي ببغداد، ١٩٦٠، ص ٨٧. ونسب البيهقي إلى محمود الوراق (توفي قريبا من ٨٢٥هـ / ١٤٠م)، في: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م): العقد الفريد، تحقيق: محمد سعيد العريان، دار الفكر، مصر، ١٩٤٠، ج ٣، ص ١٤٩.

وقالت رابعة العدوية^(١):

أطاع الله قومٌ فاستراحوا ولم يتجرّعوا غصصَ المعاصي

والطاعة تكاد تكون وجها من وجوه الوفاء بالعهد، بل هي لازم من لوازمه فمن أحب ربه يلزمه الوفاء بحبه، والالتزام بوده. يقول تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَقْضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(٢) والنساء الصوفيّات المحبات يحفظن عهد المحبة بينهن وبين ربهن. والطاعة وحفظ العهد كفيّان باستخراج محبة المحبوب. وإذا أحب الله تعالى عبداً قربه إليه، وأقرغ في قلبه الأُنس به، وصرف عنه الاشتغال بغيره، وحبب إليه الاشتغال بذكره. وكل هذا يدعو الصوفيّات المحبات إلى رعاية العهود والاستغراق في الطاعات حفظاً للمحبة. نقول تحفة^(٣):

١. وَحَقَّكَ لَا نَقَضْتُ الدَّهْرَ عَهْدًا وَلَا كَذَّرْتُ بَعْدَ الصَّفْوِ وَدًّا
٢. مَلَأْتُ جَوَانِحِي وَالْقَلْبَ وَجْدًا فَكَيْفَ أَلْذُّ أَوْ أَسْلُو وَأَهْدًا
٣. فَيَا مَنْ لَيْسَ لِي مَوْلَى سِوَاهُ تُرَاكَ تَرَكْتُكَ فِي الْاِنْسَانِ عَبْدًا

وتحفة هذه جارية كانت تباع وتشتري، اشتراها أحد السادة، وطلب إليها يوماً أن تضرب على العود وتغني، فامتنعت لأمره، وأنشدت هذه الأبيات، لكنها لم تلبث أن أجهشت بالبكاء، ثم كسرت العود، وامتنعت عن الطعام والشراب والنوم، فاتهمها سيدها بالجنون، وأرسلها إلى اليمارستان حيث حبست وقيدت^(٤). تشير الأبيات إلى أن تحفة تذكر أنها تعبر عتبة من عتبات امتحان المحبوب لمحبه، فلم توجه خطابها لأحد ممن كان سبباً في محنتها، بل سارعت ووجهت مناجاتها إلى محبوبها تعالى في خطاب مباشر لتعلن أنها ستظل وفية لعهد الحب، وكيف لا وقد ذاق طعم وده والوجد به تعالى! إن ما يهم في هذا الخطاب هو أن تحفة تبدو فيه مستغرقة في شهود الفعل الإلهي، فانية عن شهود السبب الذي هو الفعل الإنساني؛ لذلك تتساءل تسأول الخائف من أن يكون الحق تعالى قد تخلى عنها، وتركها مستعبدة لغيره، وهي التي لا ترضى أن تكون عبوديتها إلا لمحبيبها تعالى.

(١) الشريشي: شرح مقامات الحريري، ج ٢، ص ٣٤٧.

(٢) النحل، ٩١.

(٣) الليلمي: روض الرباحين، ص ١٤٩. الحريش: الروض الفائق، ص ٤٦٤. الجامي: نفحات الأُنس، ج ٢، ص ٨٢٨ -

٨٢٩.

(٤) الجامي: نفحات الأُنس، ج ٢، ص ٨٢٧ - ٨٣١.

ثانياً: لوازم الخوف والرجاء والخشية:

هذه اللوازم من الأحوال^(١) المرافقة للصوفيّات المحبات ما دمن يتغلبن في الحياة الدنيا التي هي محل الامتحان والابتلاء والمكر. ومعرفتهن بالله تعالى تعطيهن الحذر من كل ما يمكن أن يوقع الحجاب بينهن وبين محبوبهن. قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾^(٢)؛ لذلك تراهن يتقلبن في أحوال الخوف أو الخشية أو الرجاء، بحسب وارد الحال والوقت. وكلما زادت معرفتهن بالله تعالى، زادت خشيتيهن منه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٣) وقد يسلط عليهن حال الخوف من النار، وأكثر ما يكون هذا في البدايات. قال ذو النون: "لا يسقي المحب كأس المحبة إلا من بعد أن ينضح الخوف قلبه"^(٤). ولا يعني هذا أن حال الخوف مقرون بالبدايات فحسب، إنما يظل ملازماً للمحبين والمحبات ما داموا في هذه الحياة الدنيا، لكنهم يرقون برقيهم في المقامات من حال الخوف إلى حال القبض، ومن حال الرجاء إلى حال البسط. وللسهروردي البغدادي تحليل نفسي عميق لأحوال الخوف والرجاء، والقبض والبسط باعتبار المراتب. فهو يرى أن الخوف والرجاء من أحوال المحبة العامة؛ لأن صاحب المحبة العامة لا يزال تحت تأثير النفس الأمارة، وكل ما يصدر عنها من أحوال شعورية تشبه حالي القبض والبسط، فهي على غير المعنى المراد منهما، وتندرج في حالي الخوف والرجاء، فإذا ما ترقى صاحب المحبة العامة، إلى أوائل المحبة الخاصة، انتقلت معه نفسه من كونها أمارة لتصبح لوامية، وبذلك يغدو لديه حضور قلبي مؤثر، فتقابل النفس اللوامية القلب تقابلاً صراعياً، فإذا ظهرت صفة النفس وغلبت أعطت القبض، وإذا ظهرت صفة القلب وغلبت أعطت البسط، وهكذا دواليك ما دام السالك تحت حكمي النفس اللوامية والقلب. فإذا رُكّي في أحواله وخرج عن حكم الحالين فلا بسط حينئذ ولا قبض. وهذا الأمر الأخير لا يكون إلا بتجاوز النفس لكونها حجاباً ظلمانياً، وكذلك بتجاوز القلب لكونه حجاباً نورانياً، وهو المقصود بالخروج عن حكم الحالين، ويتم ذلك بالتحقق في حالي الفناء والبقاء، فإذا رجع مسن الفناء والبقاء إلى الوجود، عاد إلى القبض والبسط.^(٥) وغالباً ما يقرن حال الخوف مع حال الرجاء كي لا يقع المحب في وهدة اليأس والقنوط من الرحمة الإلهية.

(١) الحال هو: ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير عمل واجتلاب، كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو ذوق...
انظر: الكاشاني، عبد الرزاق (ت: ٧٣٦هـ - ١٣٣٥م): معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق: عبد العال شاهين، ط١، دار المنار، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٨١.

(٢) الإسراء، ٥٧.

(٣) فاطر، ٢٨.

(٤) السهروردي: عوارف المعارف، ص ٣١٥.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٢٧ - ٣٢٨. وانظر: ابن الخطيب السلمي: روضة التعريف بالمحب الشريف، ج ٢، ص ٦٦١.

قالت رابعة الشامية^(١):

١. وزادي قليل ما أراه مبلغي
٢. أتحرقني بالنار يا غيرة المنى
- ألزاد أبكي، أم لطول مسافتي؟
- فأين رجائي فيك، أين مخافتي؟

وقالت ربحانة^(٢):

١. بوجهك لا تعذبني فأنسي
٢. منجدة مزخرفة العلالني
٣. وأنت مجاور الأبرار فيها
- أؤمل أن أفوز بخير دار
- بها المأوى ونعم هي القرار
- ولولا أنت ما طاب المزار

وقالت^(٣):

١. ويكي لذنبي في كتابي ويلي
٢. ويلي إذا قيل خذوها ويلي
- ويلي إذا نودي باسمي ويلي
- ويلي إلى النار مصيري ويلي

وقالت تحفة^(٤):

١. أجبت لما دُعيت طوعاً
٢. وخفت مما جئت قدماً
- ملبياً للذي دعانسي
- فوقع الحب بالأمان

وقالت جارية^(٥) (مجهولة):

١. إلهي لا تعذبني فأنسي
٢. فكمن زلة لي في الخطايا
٣. يظن الناس بي خيراً وإنسي
٤. وما لي حيلة إلا رجائي
- مقبر بالذي قد كان مني
- غفرت وأنت ذو فضل ومن
- لشر الناس إن لم تعف عني
- لعفوك إن عفوت وحسن ظني

وقالت جارية معاصرة لذي النون (ت ٢٤٥هـ / ٨٥٩م)^(٦):

- لست أبكي فراق عيني لعلي
- إنما خشيتني لأن لا أراكا

(١) ابن الجوزي: صفة الصلوة، ج ٤، ص ٢١٢ - ٢١٣. اليامي: روض الرياحين، ص ١٩١. الجامي: نفحات الأوس، ج ٢، ص ٨١٩.

(٢) النيسابوري: عقلاء المجانين، ص ٢٨١. ورد البيتان الأول والثالث في: ابن الجوزي: صفة الصلوة، ج ٤، ص ٣٥. في البيت الأول إقواء.

(٣) النيسابوري: عقلاء المجانين، ص ٢٨٤.

(٤) اليامي: روض الرياحين، ص ١٤٩. الجامي: نفحات الأوس، ج ٢، ص ٨٢٩. والبيتان المذكوران من مقطعة من أربعة أبيات.

(٥) اليامي: روض الرياحين، ص ١٤٤.

(٦) ابن عربي: الكوكب الدري، ص ٢٧١.

تبدي المقطعات قدرا لا بأس به من التوازن بين حالي الخوف والرجاء عند الشواعر المحبات، باستثناء بيتي ريحانة اللذين غلب على خطابها حال الخوف عبر تكرار "ويلسي" التي أحاطت بمطالع الأخطار وخواتيمها. وهذا التكرار في بنيته ودلالته يشير بوضوح إلى استغراق حال الخوف ريحانة المحبة استغراقا كلياً أنساها ذكر قسيمه الآخر الذي هو حال الرجاء، ويأتي هذا من باب غلبة الخوف على الرجاء، على أن الأصل أن يكون بينهما توازن؛ ذلك أن الرجاء أحد جناحي قلب المؤمن، والخوف ثانيهما. بهما يطير عوامهم إلى الجنات، وخواصهم إلى القربات ... ثم يتبدل اسم الخوف والرجاء، [فالرجاء] انعكاس ضياء أنوار الجمال على مرآة القلب، والخوف انعكاس ضياء أنوار الجلال على مرآة القلب^(١). كما أن هيمنة دوال الخوف وما في حيزها، كالذنوب والعقاب والنار وقلة الزاد، على المقطعات، إلى جانب دوال الرجاء الأقل هيمنة، يفضي إلى تشكل فضاء شعري دال، يشير إشارة واضحة إلى أن المقطعات تحيل على مرحلة من مراحل الحب عند هؤلاء النساء الشواعر، ألا وهي المحبة العامة التي من علاماتها ظهور أحوال الخوف والرجاء دون غيرهما. ولعل ذلك يعود إلى أن الصوفيّات المحبات في مثل هذه المرحلة، التي هي مرحلة بدايات، لا يعلمن إن كانت محبتهن لله تعالى مقبولة أو مردودة؛ لذلك تتأرجح نفوسهن بين هذين الحالين، إلى أن يوقّع الحب بالأمان والقبول، كما في قول تحفة الأنف:

وخفت ممّا جنّيت قدماً فوقّع الحبّ بالأمان

وعندئذ تتحول أحوال الخوف والرجاء إلى أحوال أخرى تناسب مرحلة المحبة الخاصة، كأحوال البسط والقبض، والهيبة والأنس والخشية. وحال الخشية الأخير، يرد في البيت الأخير، وهو حال متقدم على حال الخوف، وهو خاص بالعارفات المقربات، وتدخل صاحبتها في حيز المحبة الخاصة. فمقام خواص المؤمنين الخشية، وهم العلماء كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾^(٢) وهذا النوع من الخوف الذي يسمى خشية ينشأ من القرب والمحبة^(٣). وقد روى ذو النون عن هذه الجارية المحبة قولها: "أي والله، سقاني الجبار طول ليلتي بكأس محبته، فبت مسرورة، وأصبحت من حبه مخمورة. ثم أقبلت على البكاء والشهيق"^(٤). ونكر البيت.

إن الفضاء الدلالي المشترك بين الأبيات والمقطعات يمكن تعيينه في مرجعيّاته النصية

(١) الرازي، أبو بكر عبد الله بن شاهور (ت ٦٥٤هـ / ١٢٥٦م): كتاب منارات السالكين ومقامات الطالرين، تحقيق وتقديم، سعيد عبد الفتاح، ط١، دار سعاد الصباح، الكويت، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٨٣.

(٢) فاطر، ٢٨.

(٣) الرازي: كتاب منارات السالكين، ص ٢٨١.

(٤) ابن عربي: الكوكب الدري، ص ٢٧١.

الواردة في القرآن الكريم على كونها مرجعيات لسانية مشتركة، يتأسس عليها فعل النساء المتعبدات، وسلوكهن تجاه الله تعالى المعبود المحبوب، بمعنى أنهن يحولن الخطاب القرآني إلى فعل وسلوك، ويعشن أحوال التعبد والحب والخوف والرجاء والخشية، ثم يتم عملية تحويل الفعل المعيش، والأحوال الذوقية إلى خطاب لساني شعرا، وكأنهن يُعَدْنَ إنتاج الخطاب القرآني في الخطاب الشعري عبر وساطة الذات الإنسانية المتعبدة بالخطاب القرآني.

ثالثا: لوازم البعد والذل والصبر:

وهي لوازم تعرض للصوفيّات المحبات في أثناء عروجهن في منازل المحبة ومقاماتها. ويكاد يرتبط بعضها ببعض بوشائج سببية؛ فالبعد يورث القلق والذل، وهما يورثان الصبر والسكون تحت مجاري الأقدار انتظارا للفرج. ولا يكون البعد وما يورثه إلا بغد حصول المحبة والقرب والأنس بالله تعالى. قالت امرأة في الطواف^(١):

١. رأيت الهوى خلوا إذا اجتمع الوصل
- ومرأ على الهجران لا بل هو القتل
٢. ومن لم يذق للهجر طعماً فإنه
- إذا ذاق طعم الهجر لم يذر ما الوصل

والبعد والقرب حالان ضدان، ولا يعرف الواحد منهما إلا بالآخر. وقد عبّرت المرأة عنهما بالهجر والوصل. وقد يُعبّر عنهما بالاتصال والانفصال. وهما ليسا من قبيل اتصال الذوات بعضها ببعض أو انفصالها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. قال النّفري (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥م): "وقال لي: القرب الذي تعرفه مسافة، البعد الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب البعيد بلا مسافة"^(٢). وقد حصل البعد للبعد امتحانا وابتلاء، وقد حصل نتيجة لقيامه على المخالفة؛ لأن المخالفة "من أحكام ما به الافتراق، والطاعة من أحكام ما به الاجتماع. والبعد افتراق، والقرب اجتماع"^(٣) والمخالفة هنا ليست من باب مخالفات العامة، إنما هي من مخالفات أهل الخصوصية مع الله تعالى، كأن يلتفتن إلى غيره في لحظة غفلة. "والله سبحانه يغار أشد الغيرة على عبده أن يلتفت إلى سواه. فإذا أذاقه حلاوة محبته، ولذة الشوق إليه، وأنس معرفته، ثم ساكن غيرّه؛ باعدّه من قريبه، وقطعه من وصله،

(١) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م): كتاب أئمتنا في الله، تحقيق: خير الله الشريف، ط١، دار الطباعة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩١، ص ٩٤.

(٢) النّفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن، (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥م): كتاب المواقف ووليه كتاب المخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا آربري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، ص ٣.

(٣) الكاشاني، عبد الرزاق، (ت ٧٣٦هـ/١٣٣٥م): ربيع الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأدواق والأحوال، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٨٨.

وأوحش سره، وشئت قلبه، ونغص عيشه، وألبسه رداء الذل والصغار والهوان^(١)، "ولا مصيبة أشد على العارف من الحجاب ولو طرفة عين، وأعظم عقوبة على العبد من الله، البعد والحجاب"^(٢). وليس للمحبات الصوفيات في مثل هذه الأحوال إلا معاناة الصبر، والتكفل للمحبوب، وطرد كل ما سواه من القلوب. وقد ذاق أغلبهن مرارة الهجر، وذل البعد، وأفصحته أسنتهن عن مغالبة هذه الأحوال. ومن ذلك قول تحفة^(٣):

كم ترى يصبر المحب على البعد دِ وكَم يلبث الهوى في الصدور
وفي قولها^(٤):

١. قد تهتكت بحبك كيف لسي منك بقربك
٢. فترفق بفؤاد يشتكي شدة بُعدك
وفي قول جارية سوداء^(٥):

لك علم بما يجس فؤادي فارحم اليوم ذلتي وانفرادي

رابعاً: لوازم الشوق السقم والهيام والكتمان والبكاء والسهر:

لا تقتا المحبات الصوفيات يمانين من هذه اللوازم، ما بمن ارتضين لأنفسهن محبة الله تعالى. وللحب سطوة وغلبة عندما يستوطن القلوب، وليس يلتذ المحب بشيء التذاه بذكر المحبوب، أو بما يذكره به، فإذا استهلك المحب في محبوبه، ولم يعد في قلبه غير سواه، صار الحب في حقه غراماً. والغرام من الملازمة "لما لازم الحب قلوب المحبين، والشوق لقلوب المشتاقين، والأرق نفوس الأرقين. وكل صفة للحب موصوفها منه سمي صاحب هذه الملازمات كلها غراماً، وسميت صفته غراماً، فهو اسم يعم جميع ما يلزم المحبين من صفات الحب، وليس للحب صفة أعظم إحاطة من الغرام، وله في الحب سلطان عظيم، فيه النحول والهيمن، والدموع والخليل والأنين والسقام وجميع الآلام، ويجتمع مع ذلك الفراق، وهو الغيبة عن مشاهدة المحبوب"^(٦). قالت تحفة^(٧):

(١) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م): مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤، ج ٣، ص ٣٠٧.
(٢) الرفاعي، أحمد (ت ٥٧٨هـ/١١٨٢م): حالة أهل الحقيقة مع الله، حققه وعلق عليه: عبد الغني نكه، ط ١، ١٤٠٨هـ، ص ١٧٧.

(٣) الحريش: الروض الفائق، ص ٤٦٦. والبيت المذكور هو الثالث من مقطعة من ثلاثة أبيات.

(٤) نفسه، ص ٤٦٦. والبيتان المذكوران هما الأول والثاني من مقطعة من أربعة أبيات.

(٥) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج ٤، ص ٢١٧.

(٦) الغراب، محمود محمود: الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي، ط ٢، مطبعة نصر، دمشق، ١٩٩٢، ص ٨٩-٩٠.

(٧) ابن عربي: التكميل الدرر، ص ٢٧٠. البيهقي: روض الرياحين، ص ١٥١. وفي ص ٣٨٠ منه، ورد البيتان الأول والرابع برواية مختلفة لجارية معاصرة لذي النون. والأبيات لتحفة في: الجامي: نفحات الأسس، ج ٢، ص ٨٣٠. وفي ج ٢، ص ٨٣٦ منه، البيتان الأول والرابع منسوبان إلى جارية معاصرة لذي النون باختلاف طفيف.

١. محبُ الله في الدنيا عليلٌ تطاول سقمُهُ فسدواه داه
٢. سقاء من محبته بكأس فأرواه المهيمنُ إذ سقاه
٣. فهام بحبه وسما إليه فليس يريد محبوبا سواه
٤. كذاك من ادعى لله حبا بهيم بحبه حتى يراه

وقالت جارية في الطواف معاصرة للجنيذ (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) (١):

١. لولا التقى لم ترني أهرط طيب الوسن
٢. إن التقى شردني كما ترى عن وطني
٣. أفر من وجدي به فحبسه همنني

وقالت امرأة معاصرة لذي النون (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) (٢):

١. أنت تدري يا حبيبي من حبيبي أنت تدري
٢. ونحول الجسم والدم غيبوحان بسري
٣. يا عزيزي قد كتبت الـ حباً حتى ضاق صدري

وقالت جارية (مجهولة) (٣):

١. وذئ قل لا يعرف الصبر والعزا له مقلّة غبرى أضرب بها البكا
٢. وجسم نحيل من شجي لوعة الهوى فمن ذا يداوي المستهام من الضنا
٣. ولا سيما والحسب صعب مرأته إذا عطف منه العواطف بالقنا

تكاد مقطعة تحفة تختصر مرتكزين دلاليين رئيسين في سياق الحديث عن لوازم الحب الإلهي، يمكن تمثيلهما في ثنائية ضدية هي ثنائية الاتصال والانفصال، ويمكن لهذه الثنائية أن تستوعب كل لوازم الحب الإلهي، فالطرف الأول من الثنائية يستبطن دوال من مثل القرب والأنس واللفظ والود والبسط والرحمة والسكر والفناء، وهي دوال صادرة عن تجلي صفات الجمال على قلوب المحبات المشوقات. وتوصف لذاذة هذه التجليات _ بلغة الحب _ بشراب الحب الإلهي، كما

(١) ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والخواص، دار صادر، بيروت، دت، ج ١، ص ٢٥٥. الياقبي: نشر المحاسن الغالية، ص ١٨٨، وروض الرياحين، ص ٨٣، الحريش: الروض الفائق، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٢) ابن عربي: الكوكب الدري، ص ١٩٧، والفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٤٩. الياقبي: روض الرياحين، ص ٣٨٠. الجامي: نغبات الأوس، ج ٢، ص ٨٣٥. وقد وردت اختلافات طفيفة في رواياتها.

(٣) الياقبي: روض الرياحين، ص ١٠٠.

في قول تحفة في البيت الثاني من مقطعتها الذي يمثل حالة الاتصال. وعلى الضد من ذلك الانفصال الذي يستتصر دوال من مثل البعد والشوق والبكاء والهيام والسقام والكتمان والسر، كما في قولها في البيت الأول والثالث والرابع. وكذلك سائر الأبيات في المقطعات الأخر، فهي _ أيضا _ تشخص حالة الانفصال التي تعني وقوع الحجاب بين المحب ومحبيه، والاتقطاع عن شهود تجلياته الجمالية. ويدخل في هذا الحيز، كل ما ذكر من لوازم سابقة.

خامسا: لوازم القرب والوصال والأنس والسكر:

ومثل هذه الآثار واللوازم تنشأ عن تجليات الحق تعالى للمحبات المشوقات، فيتجلى عليهن بالقرب والتأنيس، ويشهدن لمحة من جماله يرغبن في مزيد اشتياق إليه واستهلاك فيه. وهي من لوازم الاتصال. والاتصال هنا ليس من قبيل اتصال ذات بذات كما تقدم، ولكنها "مكاشفات القلوب، ومشاهدات الأسرار، وأن يرى السالك اتصال المدد والجود من غير انقطاع حتى يبقى الموجود باقيا بالله، وأن لا يشهد العبد غير خالقه"^(١). وأدنى الوصال مشاهدة العبد ربّه بعين القلب، فإذا رفع الحجاب عن قلب السالك، وتجلي له، يقال إن السالك الآن واصل"^(٢).

قالت تحفة^(٣): معشر الناس ما جئنت ولكن
أنا سكرانة وقلبي صاحبي
وقالت أيضا^(٤): أثبتني ثوب وصل طاب ملبسه
فأنت مولى الورى حقاً ومولاي
وقالت^(٥): أنت لي خير أنيس
يا منى سؤلي وذخري
وقالت^(٦): ١. يا من يرى وحشتي فأنسني
بالقرب من وصله فأعشني
٢. حسبي من الكون من شغفت به
أصحبه مؤنسا ويصحبني
وقالت^(٧): قربني منه بغير بعد
وخصني منه واصطفاني

(١) الحفني، عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية، ط٢، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٧.

(٣) اليافعي: روض الرياحين، ص ١٤٨، والبيت هو الأول من مقطعة من خمسة أبيات. وقد أورد اليافعي من المقطعة نفسها بيتين هما الأول والثالث. انظرهما في ص ٣٥٣. الجامي: نجات الأفس، ج ٢، ص ٨٢٧-٨٢٨. الحريفيش: الروض الفائق، ص ٤٦٣. وفيه الأبيات الأربعة الأولى من المقطعة.

(٤) اليافعي: روض الرياحين، ص ١٤٨، والبيت المذكور هو الأول من مقطعة من ستة أبيات. وكذلك في: نشر المحاسن الغالية، ص ٢٠٧.

(٥) الحريفيش: الروض الفائق، ص ٤٦٥. والبيت المذكور هو الخامس من مقطعة من سبعة أبيات.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٦٣. والبيتان المذكوران هما البيت الأول والخامس من مقطعة من ستة أبيات.

(٧) اليافعي: روض الرياحين، ص ١٤٩. الحريفيش: الروض الفائق، ص ٤٦٤. الجامي: نجات الأفس، ج ٢، ص ٨٢٩. والبيت المذكور هو الثاني من مقطعة من أربعة أبيات.

وقالت: ^(١) سقاء من محبته بكأس فأرواه المهيمن إذ سقاء

وقالت جارية معاصر لذي النون (ت ٢٤٥هـ / ٨٥٩م) ^(٢):

لم أنق طيب طعم وصلك حتى زال عني محبتي للأتسام

إن الدوال المهيمنة على مجموع الأبيات تحيل على فضاء دلالي واحد، يظهر في سياق اتصال النساء المحبات بموضوع محبتهم، الذي هو الحق تعالى، اتصال شهود ومعرفة لا اتصال نوات. وهي دوال تكشف عن ذوق المحبات لنعيم القرب والوصال ذوقاً لا تحيط به صفة الكلام إلا على سبيل موازاته بصفة الكلام الإنساني من باب الاستعارة التمثيلية. وليس استدخال الدوال الآتية: سكرانة، ثوب وصل، خير أنيس، أنسي، القرب، وصله، أنعشني، مؤنس، يصحبني، قربني، خصني، اصطفاني، سقاء، محبته، كأس، أرواه... إلا من باب قياس الغائب على الشاهد. وليست ترمي الدوال هنا إلا إلى صنع خطاب لساني قائم على استعارات تمثيلية، أو إن شئت قلت رمزية، من شأنها أن تمثل خطاباً وسيطاً يفتح على عالمين اثنين، هما عالم الشهادة، وعالم الغيب. ويتأسس على هذين العالمين مستويات تلقى هذا الخطاب المثلث الدلالة. فثمة مستوى من التلقي يقف على ظاهر الخطاب ودواله، ويحيلهما على عالم الشهادة. فدالة "سكرانة"، مثلاً، في قول الجارية، تحيل _ في هذا المستوى من التلقي _ على سكر الخمرة المادية، وما تثيره من نشوة وتلذذ وتهتك واهتزاز. وليس من المستغرب أن يتمثل بالبيت في سياق شرب الخمرة المادية. وثمة مستوى ثان من التلقي، لا يوقف فيه على مستوى التلقي السابق فحسب، إنما يتجاوز به إلى تمثيل سكر من نوع آخر يشبه السكر المادي، لكنه يختلف عنه في النوع، وبذلك تتحول دالة "سكرانة" من دالة تحيل على مرجعية مادية تنتمي إلى عالم الشهادة، على دالة تحيل إلى مرجعية روحية تنتمي إلى عالم الغيب، ويتم ذلك عبر التشابه والتوازي، وقياس الغائب على الشاهد؛ أي قياس السكر الروحي على السكر المادي؛ وعليه يمكن أن يقال إن وظيفة المستوى الأول من التلقي هنا تكون بمنزلة الوسيط الذي يسمح بوعي المستوى الثاني وإدراكه. وثمة مستوى تلق ثالث خاص بأصحاب التجربة؛ أي بالصوفيات أنفسهم ومن كان على شاكلتهم. وهؤلاء يدركون من دالة "سكرانة" ذاك المعنى الذي يحيل إحالة مباشرة على مرجعية روحية غيبية، تشكّل الوعي بها سلفاً عبر التجربة والذوق؛ أي عبر انكشاف مجلي من مجالي الجمال الإلهي للذات العابدة، وانغماسها فيه. ومن هذا المستوى قولهم في معنى السكر إنه: "غيبه بوارد قوي، وهو يتضمن علم الأحوال، وهو يعطي الطرب والاستلذاذ المفرط. وإفراطاً يعطي هتك الأسرار. والغيبه فيه إنما تكون عن كل ما ينافي الفرح

(١) ابن عربي: الكوكب الدري، ص ٢٧٠. وانظر المقطعة كاملة وتخرج أبيانها في ص ٣٤١ من هذه الدراسة.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٦. الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٤٩.

والسرور...^(١)، وهو" دهش يلحق سرَّ المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة؛ لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس، وذهلَّ الحسُّ عن المحسوس، وألَمَّ بالباطن مرخً ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة، وأصاب السرَّ دهشٌ ووله وهيجان لتحيّر نظره في شهود جمال الحق. وتسمى هذه الحالة سُكراً...^(٢). وقد انطوت معاجم المصطلحات الصوفية على وصف مثل هذه المعاني الذوقية الخاصة، في محاولة لتشكيل أفق تلقٍ يسمح بتقريب المسافة بين الخطاب الصوفي ومثليته من غير الصوفية. وعلى هذا النحو يُمكنُ النظر إلى سائر لوازم الحب الإلهي عند الشعراء الصوفيات، اتصالاً وانفصالاً.

إن التأمل في لوازم الحب الإلهي الواردة في شعر النساء الصوفيات، فضلاً عن مصطلح "الـحب الإلهي" نفسه، ينتهي إلى استخلاص نتيجة مفادها أن هذه اللوازم كانت تمهد لتأسيس أفق لغوي خاص، وذي مرجعية متعالية، وفي الآن نفسه محايدة للواقع المادي؛ أي إنه أفق يحاول أن يلغي التضاد بين الروحي والمادي، فينظر إلى المادي على كونه مثلاً رمزياً للروحي، وعلى كونه حتمية معرفية لا يمكن تجاوزها إذا ما أريدَ إدراكُ المعنى الروحي. وقد انتهى الأمر بالحب الإلهي ولوازمه في مرحلة نضج القصيدة الصوفية واستقرار تقاليدها الفنية، أن استدعى أشد الرموز كثافة وأكثرها التصاقاً بالواقع المادي، من مثل الخمرة، والمرأة، والطبيعة؛ ليعبر بها عن أكثر المعاني لطافة وروحانية وأكثرها تعالياً. وفضلاً عن ذلك، فقد صاغ الحبُّ الإلهي ولوازمه أهمَّ الأسس المعرفية الصوفية التي تمثلت في تأسيس حقل دلالي يضم إليه مفرداتهما، ثم أفضى في ما بعد إلى تكوين معجمية صوفية ذات حقول دلالية مختلفة.

(١) الكاشاني: رشح اللال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأدواق والأحوال، ص ٧٩.

(٢) الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص ١٣١ - ١٣٢.